

論 老子銘 中的老子與太一

劉 屹*

摘要

傳統觀點認為在漢代，老子已經被神格化為民間信仰乃至當時所謂「道教」的最高主神，但支持這一結論的幾條關鍵性材料卻面臨著重新定年和辨偽，因而這一觀點現在並非不可動搖。本文繼續了作者對此問題的系列考察，在對 老子聖母碑 和 老子變化經 做出考察之後，本文將從漢代宇宙生成論、太一在漢代民間信仰中的地位以及民間信仰歌舞祭神的角度，對傳統認為的延熹八年 老子銘 裏老子至尊神格地位提出質疑。認為當時的老子還不具備成為最高主神的條件，天神太一仍然是民間信仰的主神。由此還可確認，《老子想爾注》中以老子作為道教的主神「太上老君」，不應該是漢代的觀念。並希望通過這一例個案研究，提出道教形成史上的「天崇拜」與「道崇拜」之區分。

關鍵詞：老子、老子銘、道教、漢代、太一

一、引言

道教學者一般以東漢順帝漢安元年（142）張道陵在鶴鳴山神遇太上老君為中國道教史的開端，¹但漢代「道教」的情況實際上是晦暗不清的。若以嚴謹的學術眼光審視，則確信無疑的漢末道教遺存材料實在少得可憐。當然可能還有相當數量的史料可歸於漢代道教，但現在乃至以後很長時期內，

* 作者係北京首都師範大學歷史系講師，歷史學博士。

1 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995），「天師道」詞條，頁 55-56。

都還需做艱苦的甄別。因此，材料相對豐富而集中的漢代老子神格化問題，就成為理解「漢代道教」的標誌性問題之一。簡言之，老子的神格化問題是衡量漢代「道教」發展階段和程度的一個重要標尺。張道陵漢安元年神遇時是否真有「太上老君」之稱號，現在很難鑿實。我們祇知道現有的相關記載都是出於東晉南朝時期的道書。至於敦煌發現的《老子想爾注》殘卷，其中確有作為道教主神的人格化的「道」和老子的神格化——「太上老君」，但《想爾注》的「漢末成書說」並非沒有明顯的漏洞。最近，就是原本堅定支持「漢末說」的大陸學者中，也開始有人承認《想爾注》的時代可能不會早至漢末。²因此，《想爾注》本身（主要是時代問題）仍處於尚未確定之中，它仍然是被審查的對象，自然也就不能用它來直接評判其它材料的可信與否。

本著「疑而後信」的原則，我對漢代老子神格化的材料正在重新做系列考察，已完成的工作使我愈發相信：以往學者對此問題的主觀估計與客觀實際可能會有較大的距離。因為他們使用的幾條關鍵性材料，或是經過漢代以後人的改寫，或是本身時代的判定就有問題。³在這一系列研究中都曾涉及到老子銘，但一直沒有專門加以考察。其實，我討論老子聖母碑、老子變化經和老子銘，最終都是為判定《想爾注》中的「太上老君」是否屬於漢末的思想，提供一個更廣泛的思想史背景。從這個意義上說，我現在所做的這一系列工作，都是在為理解《想爾注》做「掃清外圍」的工作而已。當然，如果這樣的結論還可成立的話，也必然會對瞭解漢代民間信仰與道教的關係問題多少有些裨益。這正是我在此不揣陋昧的原因。

二、老子銘 的著錄與研究

延熹八年（165）春正月和同年十一月，漢桓帝曾分別派遣中常侍左綰和

2 王卡，敦煌本老子節解殘頁考釋，《敦煌吐魯番研究》第6卷（北京：北京大學出版社，2002），頁98-99。

3 參見拙文老子母碑考論，《首都師範大學學報》，1998：4，頁34-41。敦煌本老子變化經研究之一：漢末成書說質疑，《吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》（臺北：文津出版社，2000），頁281-306。敦煌本老子變化經研究之二：成書年代考訂，《敦煌研究》，2001：4，頁138-144。

管霸到苦縣祠老子。⁴《水經注》 渦水注 載：

渦水又北徑老子廟東，廟前有二碑，在南門外。漢桓帝遣中官管霸祠老子，命陳相邊韶撰文。⁵

杜甫詩中或曾提及此碑。⁶至少在宋代尚存其拓片，故北宋歐陽修、⁷趙明誠⁸都有著錄。南宋洪适亦得以將碑文收錄在《隸釋》中，是為 老子銘。⁹而後此二十年的謝守灝所編《混元聖紀》亦收錄此碑。¹⁰據 渦水注，邊韶撰此碑在管霸來祠的那一次。但史載管霸致祠在十一月，而碑文提到「延熹八年八月甲子」，桓帝夢到老子，故遣人致祠。在同年同月，桓帝還遣使祭祀了另一仙人王子喬，蔡邕撰有 王子喬碑。¹¹因 老子銘 作者邊韶在碑文中未提及管霸，且未提及桓帝遣使，故很可能 老子銘 並非如酈道元所說是管霸致祠的那次所作。史載延熹八年桓帝兩次致祠苦縣老子故里，正月和十一月的兩次是由皇帝派身邊的宦官進行的，故得以載入正史，而八月的一次則由地方官員進行，為史籍所失載。¹²

-
- 4 南朝宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局），卷7 桓帝紀，頁313、316； 祭祀志中，頁3188。苦縣為今河南鹿邑縣。
- 5 北魏·酈道元著，陳橋驛點校，《水經注》（上海：上海古籍出版社，1990），頁448。陳相邊韶事見《後漢書》，卷80上 文苑列傳·邊韶傳，頁2623-2624。
- 6 杜甫 李潮八分小篆歌 有「苦縣光和尚骨立」一句，宋人據此以為苦縣老子碑乃光和年間所立。洪适已有辨證。施蟄存對此亦有討論，認為不能確定杜甫所詠是否此碑。見《水經注碑錄》（天津：天津古籍出版社，1987），頁205-207。
- 7 北宋·歐陽修，《集古錄跋尾》卷2，又見《隸釋》（北京：中華書局，1985），卷21。歐陽書還記錄了 老子銘 的作者可能為蔡邕之說，對此的討論見許理和（Erik Zürcher）著，李四龍等譯，《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁532-533，註31。
- 8 趙明誠《金石錄》：「第一百 漢老子銘 延熹八年七月」，又見《隸釋》卷22，頁259。
- 9 洪适，《隸釋》卷3，頁36-37。此外，嚴可均校輯，《全後漢文》（北京：中華書局，1958），卷62，頁813；陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁3-4，都有此碑的全篇釋文，但所據皆為《隸釋》。
- 10 《道藏》（文物出版社、天津古籍出版社、上海書店，1988），第17冊，頁848。
- 11 王子喬碑，見於《蔡中郎文集》卷1、《水經注》卷23、《太平御覽》卷33、《隸釋》卷20、《全後漢文》卷75、《漢魏六朝百三名家集》等。據《水經注》，王子喬碑立於蒙縣，今河南商丘。
- 12 對此的討論還可參見孫以楮， 漢桓帝遣使至苦縣祠老子一事考辨， 《安徽大學學報》，2002：3，頁48-50。

老子銘 受到中外學者的高度重視，最初源於對老子神話的關注，以後纔用它來作為理解漢末道教的重要背景材料。1926 年，武內義雄氏率先討論了 老子銘 ，但偏重於日譯和與相關文獻的對比。¹³ 30 年代在「古史辨」派對老子的討論中， 老子銘 亦是主要論據之一。¹⁴

1934 年，王維誠氏在論述「老子化胡說」的源流時專門討論了 老子銘 ，這是管見所及對其進行的最早的現代學術意義的研究，且其成果至今仍值得重視。王氏提出「後世關於老子傳說和《化胡經》的內容，多本於此。而此銘文，且復雜合道佛二家之說，尤足注意。」¹⁵ 1935 年，劉國鈞氏也重點探討了 老子銘 對老子神話的重要意義，認為「老子字伯陽」之說最早出現於此碑，最可注意者為 老子銘 出現了「化身說」，並且老子已是道體。這一方面繼續了王維誠關於 老子銘 有佛教因素的觀點，另一方面也首次提出 老子銘 的老子是具有宇宙本源性的「道」。¹⁶

1945 年之前，馬伯樂 (H. Maspero) 已經完成了他關於中國古代宗教的系列研究，並於 1950 年由戴密微 (P. Demiéville) 整理結集出版。1966 年，川勝義雄氏將其中關於道教的部分日譯為《道教》一書出版，其中就有馬伯樂對 老子銘 的介紹，也認為當時的老子具有極高的神格地位，且其神格化受到佛教的影響。¹⁷ 1956 年，楠山春樹氏刊布了一個由《隸釋》本、《混元聖紀》引文本和碑文拓本 (照片) 所彙校的 老子銘 文本，三者文字差異並不明顯，足證洪适錄文的可靠；並指出 老子銘 的老子已是無終無始、永遠不滅的最高神格。¹⁸ 這實際是繼承了劉國鈞之說，成為理解 老子

13 武內義雄，《老子的研究》，1926 年初刊；此據《武內義雄全集》第 5 卷《老子篇》(東京：角川書店，1975)，頁 103-107。

14 如高亨，史記·老子傳箋證、譚戒甫，二老研究等，見羅根澤編著，《古史辨》(上海：上海古籍出版社，1982 年影印本)，第 6 冊。

15 王維誠，老子化胡說考證，《國學季刊》，4：2 (1934)，頁 9-16。

16 劉國鈞，老子神化考略，《金陵學報》，4：2 (1935)，頁 6-7。

17 此據アンリ・マスベロ著，川勝義雄譯，《道教》(東京：平凡社，1978)，頁 192-193。又見此書的英譯本 *Taoism and Chinese Religion*, Translated by Frank A. Kierman, Jr. (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981), p. 394.

18 楠山春樹，邊韶の老子銘について，《東方宗教》，11 號 (1956)，頁 41-60；此據《老子傳說の研究》(東京：創文社，1979；1992)，頁 303-316。大約在 1955 年 10 月，楠山春樹就在日本中國學會大會上做了 老子銘 的專門論述，內田智雄氏向他提供了亨保十

銘 中老子地位的一種最具代表性的意見。1959年，吉岡義豐氏重點探討了 老子銘 所反映的佛老關係，亦認為老子是祭祀的主神，是「道」體；指碑中「遺體相續」是佛教輪迴說。¹⁹同年，大淵忍爾氏在研究《老子道德經序訣》時也涉及了 老子銘 ，不過他更強調老子本質上還是人間性的神格，並非宇宙最高神格。²⁰這是一種值得注意的看法，但似乎未被普遍接受。1968年，索安士(Anna K. Seidel)在研究漢代老子的神格化問題時也曾引 老子銘 為其主要論據之一，並以之與 聖母碑、 變化經 等一起論證漢末老子已具有絕對神格地位。²¹1982年，砂山稔氏概述道教與老子關係，亦認為 老子銘 中老子的形象已被神格化為與道教的神老君接近。²²西方學術界關於老子神格化研究的最新成果，即1998年Livia Kohn出版的《大道之神——歷史與神話中的老君》一書，仍然是延續著傳統的看法。²³

總之，以往的研究大多認為 老子銘 中的老子具有最高的神格，其主要根據有二：一是碑文有所謂的佛教「化身說」，二是老子被等同於「道」體，是「道」的化身。類似大淵氏的看法並不佔主流。我並不準備重覆前賢關於 老子銘 對老子神化問題在文獻對證上的意義，而希望通過追尋其中幾種思想觀念的源流，構築理解 老子銘 的思想史背景。至於文本方面，楠山春樹1956年的錄文仍有多處錄校存在問題，故在此需要先對碑文重加校理。

六年(1731)刊近藤蘆隱氏《老子本義》，該書卷首有 老子銘 拓本的照片。但楠山氏追尋拓片的努力卻沒有結果。

- 19 吉岡義豐，《道教と佛教》第一(東京：日本學術振興會，1959，此據國書刊行會1970年版)，頁21-27。
- 20 大淵忍爾，老子道德經序訣成立(上)，《東洋學報》，42：1(1959)，頁38，註23。
- 21 索安士的名作《漢代道教對老子的神格化》有日文和法文兩種版本。日文《漢代における老子の神格化について》刊於吉岡義豐、蘇遠鳴主編《道教研究》第3冊(東京：豐島書房，1968)，頁5-77。法文 *La Divinisation de Lao Tseu dans Le Taoisme des Han* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969)，此據1992年再版。除了在法文版的頁43-50、121-128等處譯釋、討論之外，頁129-130還影印了楠山春樹1956年的 老子銘 錄文。
- 22 福井康順等監修《道教》2卷《道教的展開》(東京：平河出版社，1982，此據上海古籍出版社1992年中譯本)，頁6-7。
- 23 Livia Kohn, *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1998), pp. 40-41.

三、 老子銘 碑文釋錄

本錄文以洪适《隸釋》本為底本，謝守灝《混元聖紀》本為參校甲本，楠山春樹 1956 年本為參校乙本。《全後漢文》、《道家金石略》本均依《隸釋》，故不引為校本。

老子姓李，字伯陽，楚相縣人也。春秋之後，周分為二，稱東西君。晉六卿專征，與齊楚並僭號為王。以大併小，相縣荒蕪，今屬苦。故城猶在（乙本注《水經注》作「存」），在賴鄉之東，水處其陽。其土地鬱壘高敞，宜生有德君子焉。老子（自此以下甲本始。甲本「老子」作「老君」，恐為後世道徒改篡，乙本未校）為周守藏室史，當幽王時，三川實震，以夏殷之際，陰陽之事，鑿喻時王（甲本作「主」）。孔子以周靈王廿（甲本作「二十一」）年生，到景王十年，年有十七，學禮於老聃（甲本「生」字後，作「問禮於老聃」）。計其年紀，聃時以二（甲本作「已一」）百餘歲。聃然，老旄之貌也（「聃然，老旄之貌也」，甲本無）。孔子卒後百廿九年，或謂周太史儋為老子，莫知其所終。

其二篇之書，稱天地所以能長且久者，以不自生也。厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有浴神不死，是謂玄牝之言。由是世之好道者，觸類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光為終始。觀天作讖，昇（底本原缺，據甲本補）降斗星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁。存想丹田，太一紫房。道成身（甲本作「仙」）化，蟬蛻渡世。自羲農（甲本作「黃」）以來，世（底本原缺，據甲本補）為聖者作師。班固以老子絕聖棄知，禮為亂首，與仲尼道違，述《漢書》古今人表，檢以法度，抑而下之，老子（缺）（底本「老子（缺）」，甲本無）。與楚子西同科，材不及孫卿、孟軻。（「材不及孫卿孟軻」，甲本無）二者之論（甲本作「論之」）殊矣。所謂道不同不相為謀也。

延熹八年八月甲子，皇上尚（甲本作「尊」）德弘道，含閔（甲本作「弘」）光大，存神養性，意在凌雲。是以潛心黃軒，同符高宗，夢見老子，尊而（甲本作「而尊」）祀之。於時陳相邊韶，典國之禮，材薄思淺，不能測度至人，辨是與非。案據書籍以為：老子生於周之末世（「生於周之末世」，甲本

無)，玄虛守靜，樂無名，守不德，危高官，安下位，遺孔子以仁言。辟世而隱居，變易姓名，唯恐見知。夫日以幽明為節，月以虧盈自成。損益盛衰之原，依伏禍福之門，人（甲本作「天」）道惡盈而好謙。蓋老子勞不定國，功不加民，所以（「勞不定國，功不加民，所以」，甲本無，乙本未校）見隆崇於今，為時人所享祀，乃其逃祿處微，損之又損之之餘胙也（「之餘胙也」，甲本無，乙本未校）。顯虛無之清寂，云（甲本無）先天地而生，乃守真養壽（甲本作「性」），獲五福之所致也。敢（甲本作「敬」）演而銘之。其辭曰：

於惟玄（底本原缺，據甲本補）德，抱虛守清。樂居下位，祿執（甲本作「執祿」）不營。為繩能直，屈之可繫。三川之對，舒憤散逞（甲本作「呈」）。陰不填陽，孰能滯並（「陰不填陽，孰能滯並」，甲本無）。見機而作，需郊出坳。肥遁之吉，辟世隱聲。見迫遺言，道德之經。譏時微喻，尋顯推冥（「見迫」至「推冥」，甲本無）。守一不失，為天下正（甲本作「平」）。處厚不薄，居實舍榮。稽（甲本作「楷」）式為重，金玉是輕。絕嗜去欲，還歸於嬰（乙本作「嬰兒」）。皓（甲本作「浩」）然歷載，莫知其情。頗違法言，先民之程（「頗違法言，先民之程」，甲本無，乙本「程」作「和」）。要以無為，大化（「化」，底本無，據甲本補）用成。進退無恒，錯綜其貞。以知為愚，沖而不盈。大人之度，非凡所訂（甲本作「評」）。九等之敘（乙本作「級」），何足累名。同光日月，合之五（「五」，底本原缺，據甲本補）星。出入丹廬，上下黃庭。背棄流俗，舍景匿形。苞元神化，呼吸至精。世不能原，仰其永生（甲本作「知其死生」）。天人秩祭，以昭厥靈。羨彼延期，勒石是旌。

對比《隸釋》本和《混元聖紀》本可知，後者所刪除的都是銘文中有可能降低老子地位的語句，如起始部分說老子生於周之末世，這與唐宋時期老子已是萬物本源的「道」的化身，因而在道徒眼中是無生無死無起無滅的觀念不符。再如班固說老子材不及孫卿、孟軻，這在後世道教信徒那裏也是不能被接受的。

以往的研究認為銘文反映了漢末的三種老子觀：一是所謂「好道者」，他們認為老子「離合於混沌之氣，與三光為終始。觀天作讖，昇降斗星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁。存想丹田，太一紫房。道成身化，

蟬蛻渡世。自羲農以來，世爲聖者作師。」以及老子「先天地而生」，也可看作是「好道者」的觀點。二是班固在《漢書》中對老子的態度，認爲老子「絕聖棄知，禮爲亂首，與仲尼道違。與楚子西同科，材不及孫卿、孟軻。」三是邊韶自己的觀點，認爲老子是生於周之末世、長生且神秘的隱聖，曾諫喻時王，並教導孔子，以後則「莫知其所終」。

在以上三種觀點之外，還應有第四種老子觀，即漢桓帝的老子觀。因是桓帝下令祭祀老子，邊韶就不能不爲桓帝崇拜和神化老子的祭祀尋找正當的理由，以此來與淺俗「好道者」的尊奉老子相區別。桓帝夢見老子是仿效殷高祖武丁夢得傳說的傳說，可見老子在桓帝眼中還是類似傳說的帝王師。²⁴而老子作爲帝王師，能夠教授桓帝的則是清靜無爲和守眞養壽。故促成桓帝祭祀老子至少有治國與養身兩方面原因，於是邊韶說老子雖然「勞不定國，功不加民」，但仍因「玄虛守靜，逃祿處微，同光日月，合之五星，苞元神化」云云而得以享祀。這種老子觀與「好道者」的老子觀區別在於：「好道者」認爲老子是無始無終的自然存在，可以「先天地而生」，把老子作爲一個神來頂禮膜拜。而邊韶指出，之所以老子可以被說成是「先天地而生」，並不是老子天稟神異，而是因他「守眞養壽，獲五福之所致也。」在邊韶看來，桓帝祭祀的是通過後天的守眞守靜而得長生的帝師老子，是有始無終的神仙。老子是否具有與生俱來的、本源意義上的絕對神性，是官方與民間對其崇拜的一個不小差別。

四、老子神格地位的辨析

(一)「遺體相續」與「世爲聖者作師」

王維誠氏認爲〈老子銘〉已含有「佛教因素」，並認爲至少有兩處顯示了受到佛教影響。一是「厥初生民，遺體相續」句，二是老子「世爲聖者作師」

Michigan, 1998), pp. 40-41.

24 《後漢書》〈祭祀志〉中，頁 3188，記載延熹九年（166）桓帝「親祠老子於濯龍。文闕爲壇，飾淳金扣器，設華蓋之坐，用郊天樂也。」有學者認爲這是桓帝捨天帝和太一而祭祀老子。戴密微認爲將老子與浮圖並祀的作法祇是桓帝個人的「非非之想」，見楊品泉等譯，《劍橋中國秦漢史》（北京：中國社會科學出版社，1986，中譯本），頁 889。我亦認爲桓

句。他認為這兩說在中國古籍無可稽考，而漢末佛教譯經已興，故很可能這兩句話分別受到佛教輪迴轉世說和七佛說影響。²⁵ 老子銘 在老子神話中融入佛陀神話，這是絕大多數學者認為老子已具有主神地位（像佛教中的佛陀一樣）的主要證據之一。其實，這種認識是將漢魏道家的「變化觀」與佛教「化身說」這兩種不同來源的思想觀念混為一談了。

老子銘 說「其二篇之書，稱天地所以能長且久者，以不自生也。厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有浴神不死，是謂玄牝之言。」其「二篇之書」即《老子道德經》。「天地不自生」和「浴神不死，是謂玄牝」兩句都是《道德經》文。「厥初生民」見於《詩》大雅·生民 的「厥初生民，時維姜嫄」句，這些都有中國古典的根據。祇有「遺體相續」一句，其意義究竟如何，是困擾以往研究者的問題之一。我在此也不可能對其做出完全無誤的解釋，祇是我認為不必把此句與佛教觀念相連，而且在佛典中也很難見到類似的輪迴轉世觀念的表達方式。此句在碑文中處於儒家經文和《道德經》文之間，如果說是表現佛教觀念則顯得十分突兀。此句應與那兩句《道德經》文關係密切，特別與「天地不自生」句的關聯更明顯。按歷代注家之言，天地因不為自己私利而生，故能長久。因有「死生之義可知也」一句，則「遺體相續」應該是指死的方面而言。所謂「生民」，是指天地誕養人民，而「遺體」之「遺」應為「遺留」之意，「體」則為人的軀體。遺留人的軀殼以延續生命，或與道家的蟬蛻之說有關。亦或可將「遺」理解為「拋卻」之意，因《道德經》有言：「吾所以有大患者，為吾有身。」則此處的「遺體」也可看作是要人拋棄軀體達成大道之意。總之，「厥初生民，遺體相續」很可能是指道家的「蟬蛻渡世」而非佛教的輪迴轉世。當然，這純粹是推測之語，難以找到明確的典籍根據。

但「世為聖者作師」則明顯是中國傳統的帝師觀念與道家變化觀的結合，而不是佛教的轉世說和化身說。²⁶ 中國古代的帝師觀念源自儒家的勸學尊師傳統和天命王權的政治傳統，《呂氏春秋》尊師、《韓詩外傳》、《論語比考》、《潛夫論》贊學 等都有儒家的歷代帝王師名錄，而道家則將儒

25 王維誠前揭文，同註15，頁12-15。

26 大淵忍爾前揭文，同註20，頁39，認為「世為聖者作師」與佛教「三身說」不同，可能是神仙不死思想，但未展開論證。

家原本不同時代的不同帝師全部歸結為是老子一人的歷世化現。²⁷ 儒家的帝師名錄並非因佛教的影響而突然變為「好道者」所宣揚的老子「歷世化現」，而是別有所據。

原來，在老子之前，中國已有歷世變化之人，其根據來自中國本土的「變化」傳統。如東漢前期的緯書《詩緯》含神霧 有云：「風后，黃帝師，又化為老子，以書授張良。」²⁸ 則老子最早還是別的古聖先賢的變身之一。東漢初《論衡》說東方朔「亦道人也，姓金氏，字曼倩，變姓易名，游宦漢朝，外有仕宦之名，內乃度世之人。」²⁹ 在這裏，東方朔的「變化」被歸結為「變姓易名」，而 老子銘 中，邊韶「以為老子 避世而隱居，變易姓名，唯恐見知。」可見老子與東方朔的「變化」都包括「變易姓名」，這是中國傳統「變化觀」的一個方面。東漢末《風俗通義》說「俗言東方朔，太白星精，黃帝時為風后，堯時為務成子，周時為老聃，在越為范蠡，在齊為鴟夷子皮。言其神聖，能興王霸之業，變化無常。」³⁰ 可知東方朔在漢末山東地區人眼中，也是一個歷世化現的帝王師，老聃祇被認作是東方朔的一個變身而已。在老子故里的 老子銘 ，「好道者」則強調老子可以化為歷代所有的帝師。從這個角度來看，東方朔與老子的地位是相同的。 老子銘 與《風俗通義》的時代相近，但對老子神格地位的認同卻很不一致，這至少說明在漢末，老子並不是惟一可以變化成歷世帝師的人物。則老子神格地位的地域性和局限性就是不能不考慮到的問題。

在此值得注意的是東方朔被認為是「太白星精」，而在漢代緯書中，天上的星神可以感生為人間聖賢。直到曹植（192-232）辨道論 還說：「夫神

27 參見 Anna K. Seidel (索安士), "Imperial Treasures and Taoist Sacraments — Taoist Roots in the Apocrypha," *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, ed. by M. Strickmann, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, pp. 291-371. 拙譯中文載《法國漢學》第 4 輯（北京：中華書局，1999），頁 42-127。我的博士論文「敬天與崇道」第 2 章有 天師與帝王師 一節，亦有討論。

28 《史記》（北京：中華書局點校本），卷 55 留侯世家·索隱，頁 2049。《詩緯》含神霧的準確時代雖難以確知，但從下文引《風俗通義》中東方朔的傳說包容風后和老子來看，此說應為早於《風俗通義》的東漢前期。

29 東漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁 332。

30 東漢·應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981），頁 108。

仙之書，道家之言，乃云傳說上為辰尾宿，歲星降下為東方朔。」³¹ 傳說與東方朔都是天上的星辰，也都是典型的帝王師。東方朔既可以通過感生，又可以通過「變易姓名」來實現其「變化」。老子不是星神，他不能由天上直接降下為人世聖賢，但根據中國古典的變化思想和漢魏道家的變化觀念，老子可以通過「變化」而做到「世為聖者作師」。祇不過在 老子銘 中，邊韶說老子的「變化」是「變易姓名」，而「好道者」則認為老子的「變化」是「蟬蛻度世」，即經過體貌變化而得仙。無論哪種「變化」，都並非源自佛教輪迴轉世或化身說。其間的根本區別在於：道家的「變化說」是指形體上的物理性改變，甚至有時祇是變姓易名、變形易貌，基本不涉及生命的重新開始；而佛教的輪迴轉世無疑包含著此世生命的終結與彼世新生命的重新開始。佛教「化身說」與道家「變化說」可能以英文中的“Incarnation”和“Transformation”來做區別更好理解。對此，我也已經在以前的研究中做了說明。³² 當然，道家的「變化說」隨著道家的仙化、道教的勃興並與佛教交流的深入，也越來越兼具“Incarnation”和“Transformation”兩重意義，但顯然在東漢末年，兩者還有明顯差別。

從《史記》的記載開始，老子就已經是一位在人間長壽的得道者，其生命的綿長也是其能夠歷世不死的重要原因。如《論衡》說老子之術「恬淡無欲」，可以「延壽度世」，「逾百度世，為真人矣。」³³ 則東漢初年的人們已經認為老子是度世不死的神仙。漢末的 老子銘 說老子「道成身化，蟬蛻渡世。」同為老子的「度世」，卻有《論衡》的寡欲養生和 老子銘 的「蟬蛻」這兩種不同的途徑。前者不需贅言，而「蟬蛻」則亦以道家變化觀為基礎。先秦時代祇有人死之後纔能「變化」，而生人還不能「變化」；西漢時期已經有人可以在生前就產生形體上的突變性「變異」；到了東漢魏晉時代，人可以通過修道發生形體上的變化，從而達到變形增壽延年的目的。直到曹植 辨道論 仍然是這種「神化體變」之變化說。所謂「體變」，就是要有動物的某些外形體貌特徵，如人生羽翅等等。「蟬蛻」後來發展為道教的「屍

31 魏·曹植著，趙幼文校注，《曹植集校注》（北京：人民文學出版社，1984），頁187。

32 參見前揭拙文 敦煌本老子變化經研究之一：漢末成書說質疑，頁299-304，和博士論文「敬天與崇道」的第3章第3節。

33 《論衡校釋》，頁334。

解仙化」，即脫離原來的軀體獲得新生，很可能是一種晚於「變形延命」說的成仙說，但也屬於「體變」的範疇。「變形延命」和「蟬蛻渡世」都有捨棄自己原有的軀體獲得壽命延長之意，都可稱為「遺體相續」。

漢末三國佛教譯經中有類似道家「變化」的觀念，往往被簡單歸結為道教摹仿佛教的因素，這也是說 老子銘 中有佛教影響的主要出發點之一。表面看來，佛陀的「分身散體」、「隨時而現」與老子「世為帝師」有相似的地方，但索安士已經指出，實際上是漢末的老子傳說影響到佛教譯經，而不是我們通常認為的相反過程。³⁴ 漢末老子傳說與佛教的化身說貌似而實非，二者有著根本的區別。故而對於 老子銘 的老子「遺體相續」和「世為聖者作師」的理解，完全可以從中國本土的傳統觀念中尋得根據，而不必非要探究所謂的佛教影響。更為重要的是，這樣的傳統並不是因為老子神格化的需要纔出現的，也不是祇被用於老子的神化，而應該說是老子神化借用了某種中國固有的傳統。老子並非是這一傳統的惟一典型代表。

（二）氣、道與老子

老子銘 中的「好道者」還認為老子「離合於混沌之氣，與三光為終始。」多數學者憑此認為漢末老子具有無始無終，永生不滅的最高神格。「三光」是日月星，是長存不滅的。「與三光為終始」看似表明老子與日月為始終，亦即無始無終，但實際上在漢代，這是一種比較通用的文學性語言。如漢末崔琰作 述初賦 就稱自己要「羨安期之長生」，「運混元以升降，與三光為終始。」³⁵「混元」即「渾沌」，「安期」即仙人安期生，崔琰欲追求神仙長生，他希望自己也可「運混元以升降」，「與三光為終始」。看來，隨混元升降、與三光終始都是當時對神仙在天地間永存不滅性格的文學性描寫，我們如果不相信崔琰修道慕仙是為了成為宇宙之大神，也就沒有理由說這樣的語句是專為老子神化所用的，象徵老子具有獨尊的地位。

至於「混沌之氣」，既是指宇宙開闢之前的狀態，也指道家宇宙觀中天地萬物的根本和根元——道氣。學者們對「離合」二字的理解也是大不相同的，如馬伯樂大作的日譯本將「離合」譯作「附著」，而英譯本則作“ holds

34 索安士前揭文，同註 27，頁 347，註 216。

35 費振剛等輯校，《全漢賦》（北京：北京大學出版社，1993），頁 749。

to”；索安士則將「離合」譯為“created from”。可見對「離合」二字的理解是很隨意的。「離合」之「離」，意為「去」，近去曰離，老子與混沌氣相離，則「合」字應為老子復歸於混沌之氣。「離合」二字表明老子並不是「混沌之氣」，他與混沌各為一體，若即若離。從這裡實在無法得出老子就是「混沌之氣」的結論。而從「道氣說」的發展歷程來看，直到漢末，「道氣」也還沒有可以等同於某個具體人物的例子。³⁶這是理解 老子銘 中老子神格地位的一個關鍵。

被認為是立於永初元年（153）的 老子聖母碑 說：「老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮遊六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分。」³⁷被認為是漢末道經的敦煌所出 老子變化經 ，亦云老子「生於無形之先，起乎太初之前，立於太始之端，行乎太素之原，浮游幽虛空之中，出入窈冥之先門，觀於混沌之未判，視清濁之未分。」³⁸很多學者憑此兩種材料作為理解 老子銘 的重要參照。既然 聖母碑 、 變化經 說老子在太初、太始、太素和無形之前，則 老子銘 的離合混沌、終始三光也可認為是老子生於天地開闢之前。我已證明 聖母碑 已不是東漢時的 李母碑 ，而是唐代重刻之碑，故其碑文所反映的已非漢人觀念；而 變化經 更應該是南北朝末年的作品，並非漢末。所以這兩個參照都值得懷疑，暫不能引以為據。

從另一角度來看，在漢人的宇宙觀中，祇有宇宙之初為混沌、無形，其本源為「道」或「氣」，卻還沒有將道氣比擬為人或是在混沌、無形之前如何狀況的概念。關於「道」的本源性，戰國末期的《莊子》大宗師 有云：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。³⁹

此「道」不僅先於天地，而且先於「太極」，也就是先於宇宙的渾沌狀態。這是從抽象的哲學意義上把「道」規定為萬物的本源，宇宙最本源的東西是

36 關於漢代氣的思想，參見小野澤精一等編著，李慶譯，《氣的思想》（1978年初版，上海：上海人民出版社，1990），頁119-220。

37 《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷1 天部，頁2。

38 此據前揭拙文 敦煌本老子變化經研究之二 頁139的錄文。

39 郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁246-247。

「道」，渾沌是「道」的一種具化的表現形式。這「道」，在漢代被普遍認為就是「氣」，宇宙創生的基元就是「氣」，人與萬物都由「氣」化生而來。混沌和無形，在漢代又多以「太始」、「虛霽」、「惘象無形」等稱之。如《淮南子》天文訓云：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始於虛霽，虛霽生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。⁴⁰

這裏把宇宙的渾沌狀態稱作「太昭」，王引之因其他古籍未見宇宙初始有「太昭」之說，故疑「太昭」即「太始」之誤，此說良是。有注家據此認為「道始於虛霽」當作「太始生虛霽」，也頗有道理。因《淮南子》開篇原道訓即賦予「道」最大和最本源的地位，故而天文訓中說「道始於虛霽」很有可能是傳寫之誤。亦即說，在「太昭（始）」之前，「道」還是最根本的，是「道」始生「太始」，而非「道始於虛霽」。

班固（32-92）在《白虎通義》天地中說：

始起之天，始起先有太初，後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後剖判，清濁既分，精出曜布，度物施生，精者為三光，號者為五行。（中略）故乾鑿度曰：太初者，氣之始也，太始者，形兆之始也，太素者，質之始也。⁴¹

班固所引的《易緯》乾鑿度大約出於西漢末或東漢初，大體同時的《詩緯》以及曹魏太和年間（227-232）張揖的《廣雅》釋天中也祇有太初、太始、太素「三氣說」。此外，在東漢前期還有單獨使用「太素」一詞表示宇宙初始狀態，如張衡《靈憲》和王符《潛夫論》本訓，他們都講到太素之前的混沌之氣是「道之根」。⁴²最晚在東漢末年鄭玄（127-200）注《易緯》乾鑿度時，乾鑿度的正文已經在「三氣」之前加入了「寂然無物」、「未見氣也」的「太易」階段，「三氣說」正式變為「四始說」。完整的「四始說」還見於《列子》天瑞：

40 西漢·劉安著，何寧撰，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁165-166。

41 此據《漢魏叢書》影印本（長春：吉林大學出版社，1992），頁173中。

42 詳見《氣的思想》中譯本，頁7-9。

夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。⁴³

這樣完備而明確的「四始說」，暗示了《列子》的時代未必會很早。此後，西晉皇甫謐（215-282）《帝王世紀》中敘述天地開端又在「四始」之外加了「太極」，成為「五始」，這些已越出本文討論範圍。至少可知：即便是在「五始」俱全的西晉，「五始」就是人們對宇宙初始狀態的最終極描述，「五始」之前如何，誰又言說得出？

在以上「三氣」、「四始說」中出現的「無形」、「寂然無物」等都可認為是對「道」的存在狀態之描述，它們共同隱含的一個前提觀念是「道」比「三氣」、「四始」更具有本源性。⁴⁴ 漢人更多關注的不是「道」，而是「氣」如何化生出宇宙萬物，這時的「氣化宇宙論」還沒有過多摻入宗教神學因素。如鄭玄注《易緯》乾鑿度的「太初」說：「元氣之所本始，太易既自

43 楊伯峻撰，《列子集釋》（北京：中華書局，1979），頁5-6。關於《列子》一書的時代頗有爭議，長期以來認為是魏晉間人偽造，持此意見之學者眾多，此不一一列舉。代表性的概述見 T. H. Barrett 執筆的《列子》，魯惟一主編，李學勤等譯《中國古代典籍導讀》（英文版 1993 年出版，此據瀋陽：遼寧教育出版社，1997），頁316-327。然近來「走出疑古時代」成為不小的潮流，亦頗有學者為《列子》翻案，認為其書成於戰國中晚期，今本大部（包括天瑞一篇）還是先秦古籍，雜有後人填補。他們的論據尚難使人完全信服，但畢竟代表一種不可忽視的意見。管見所及有：許抗生，《列子考辨》，《道家文化研究》第1輯（上海：上海古籍出版社，1992），頁344-358。陳鼓應，《論老子晚出說在考證方法上常見的謬誤——兼論列子非偽書》，《道家文化研究》第4輯（上海：上海古籍出版社，1994），頁411-418。胡家聰，《從劉向敘錄看列子並非偽書》，《道家文化研究》第6輯（上海：上海古籍出版社，1995），頁80-85。陳廣忠，《為張湛辨證——列子非偽書考之一、列子三辨——列子非偽書考之二、從古詞語看列子非偽——列子非偽書考之三》，《道家文化研究》第10輯（上海：上海古籍出版社，1996），頁267-299。胡家聰，《列子·天瑞中天地人一體的常生常化論》，《道家文化研究》第15輯（北京：北京三聯書店，1999），頁151-162。本文從「三氣」、「四始」概念衍變史的角度來看，也覺得《列子》中的相關觀念頗有明顯晚出的痕跡。

44 陳麗桂認為：漢代人在詮釋天地萬物的創生時，往往不再談「道」，而是以「氣」來詮釋。但「道」為本體，「氣」為「道」之發用，有了「氣」，「道」的創生作用纔能展開。故而雖不提及「道」，但「道」為根本是個不言而喻的前提。見氏著，《漢代氣化宇宙論及其影響》，《道家文化研究》第8輯（上海：上海古籍出版社，1995），頁253。

寂然無物矣，焉能生此太初哉？則太初者，亦忽然而自生。」⁴⁵ 看來到漢末，人們對宇宙生成的認識，仍停留在「三氣」、「四始」等對宇宙初始狀況的描繪，祇能將太初等歸結為「忽然而生」，自然也不會想到「四始」之前的情況，更不會出現「道」化身為老子開闢宇宙、化育萬物的觀念。漢代雖已有「道」是宇宙的本源，元氣化生為宇宙的觀念，但「道」的具象化還祇是「氣」，而非某個人格化的神靈。將老子神化為「道」，說老子是宇宙的本源，祇能是後世道教尊奉太上老君的結果。在漢末還不具備以老子作為宇宙本源、老子先宇宙而生的觀念。⁴⁶ 所謂老子「離合於混沌之氣，與三光為終始」，應該理解為老子有著有始無終、永生不滅的神格，但並不能據此認為老子具有本源的特性，進而具有至尊的神格。況且，從其他漢代碑刻材料中可見到與 老子銘 「離合於混沌之氣」、「昇降斗星」、「隨日九變，與時消息」、「避世隱居」、「守真養壽」等描述老子十分近似的語句，如 仙人唐公房碑 說唐公房「上陟皇耀，統御陰陽，騰清躡浮，命壽無疆。」⁴⁷ 肥致碑 說肥致是「隱居養志，神明之驗，幾微玄妙，出窈入冥，變化難識，浮游八極，休息仙庭。」⁴⁸ 可見 老子銘 中許多語句也可用來描繪其他成仙、修道之人，並非專用於讚美老子。

大淵忍爾還認為「觀天作讖」與「存想丹田」兩句表明老子觀察天象製作讖語，顯然是在人間的活動，而老子還需要用存想丹田之類的神仙方術修煉，可見此老子還是人間的一個修仙之人，並非已經成為天上的至尊主神。⁴⁹ 這是值得重視的意見。至於「規矩三光，四靈在旁」一句，「規矩三光」大概如同 唐公房碑 中「統御陰陽」一樣是一種虛言。「四靈在旁」也不是什麼地位特別尊貴的標誌，漢畫中四靈的圖像十分常見，他們所環繞的未必是最高神靈。

45 安居香山、中村璋八輯，《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994），頁 11。

46 《老子道德經河上公章句》解釋「象帝之先」說「道似在天帝之前，此言道乃先天地生也。」《河上公章句》一般認為是東漢中後期成書，則其時雖有「道為帝先」的觀念，但還要等老子等同於「道」，纔會有老子為宇宙本源的觀念。

47 《道家金石略》，頁 5。並參施舟人（K. Schipper），歷經百世香火不衰的仙人唐公房，林富士、傅飛嵐主編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，2000），頁 85-99。

48 此據拙文 敦煌本老子變化經研究之一 頁 295 的錄文。

49 大淵忍爾，老子道德經序訣成立（上），頁 38-39，註 23。

(三) 老子與太一

如前所述，銘文中說到老子本人也要「存想丹田，太一紫房」，大淵忍爾從中看到老子本質上還是人間的修道者，而非最高的主神。山田利明氏指出這與邊韶所言老子「守一不失，為天下正」相對應，即具體的「守一」之術。⁵⁰其意指老子所「守」的「一」就是「太一」。也有論者將老子存想的對象「太一」看作身中之神。⁵¹然而，在立碑時間和地點都與 老子銘 相近的 王子喬碑 中，也提到了「太一」，從中可知漢末的「好道者」是以何種方式敬拜這個「太一」的：

於是好道之儔，自遠來集，或弦歌以詠太一，或談思以歷丹田。是以
賴鄉仰伯陽之蹤，關民慕尹喜之風。⁵²

其中的「好道之儔」亦即 老子銘 所謂的「好道者」，「談思以歷丹田」也同於「存想丹田」，則 王子喬碑 中「弦歌以詠」的「太一」也應與 老子銘 的「太一」相對應。類似的碑文還可見於熹平四年（175）立於濟陰郡成陽縣的 帝堯碑。其中也有「是以好道之疇，自遠方集，或弦琴一，或譚歷丹田。」⁵³而在 王子喬碑 和 帝堯碑 中共同提及的「弦歌以詠太一」，顯然是與存思不同的、伴有歌舞絃樂的集體敬神、請神儀式。而且這種儀式在當時的民間宗教活動中還是很普遍的方式。

我以為早期存思術中對身中神的強調並不突出，更多是要延請天上的神靈降世。至少在漢末的宗教氛圍裏，雖不能說沒有身中神，但主要的神靈還是以天上的星神居多，這可從漢代墓券、碑刻和漢賦等多方面的材料中得到證實。《河上公章句》雖有「神為五藏神」之說，也並未出現身中神太一。《太平經》裏就明確提到了「天太一」，如 包天裏地守氣不絕訣 云：

50 山田利明，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999），頁36。

51 饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁155。

52 此據《蔡中郎文集》所錄碑文。如前註11所示，此碑文不止一見，故頗有異文，如《隸釋》引此句作「於是好道之儔，自遠方集，或絃琴以歌太一，或譚思以歷丹田。」《全後漢文》則以「丹田」為「丹丘」，《水經注》諸刻本亦有作「丹丘」，有作「丹思」，皆屬傳刻致誤。關於此碑，可參見侯思孟（Donald Holzman），“The Wang Ziqiao Stele.” *Rocznik Orientalistyczny* (Warsaw), 47: 2 (1991), pp. 77-83.

53 《隸釋》卷1，頁5-7。洪适已據 王子喬碑 將中間缺字補足為「或弦琴以歌太一，或譚思以歷丹田。」

入室思道，自不食與氣結也。因為天地神明畢也，不復與於俗治也。乃上從天太一也，朝於中極，受符而行，周流洞達六方八遠，無窮時也。⁵⁴

所謂「天太一」，即漢武帝開始列入國家祀典的原楚地天神太一，其原型是北極星，後來成為民間普遍信奉的天帝。原來，在周代的最高天神「昊天上帝」之外，入漢後還有一個原型為北極星的「天帝」，即「天皇大帝」。雖然「天皇大帝」之稱正式出現於漢代緯書，⁵⁵但將其原型北極（又稱「北辰」或「天極」）作為人格化天神的用法卻很早就已出現。早在《論語》為政就有「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」表明在春秋末期，北辰及其周圍的眾星，已被喻為像帝王一樣位居中央，而群臣環繞四周。這既顯示了對北辰潛在的人格化傾向，也說明當時的北辰畢竟還沒有被等同於人格的天帝。

北辰與天帝之間大概通過一個中介概念統一起來，這就是「太一」。「太一」一詞的出現，目前所知較早一例見於近年出土的公元前四世紀末（不晚於前 300 年）郭店戰國楚簡《太一生水》篇。雖然對於這個「太一」是哲學概念，還是神學概念，學者們各有理解，但與郭店楚簡時代和地點都很相近的包山楚簡（前 323-316 年）裏已經出現了以「大（太一）」為主神，以司命等為天神，以「地主」等為地祇的用法。⁵⁶大體同時的《楚辭》九歌中的「東皇太一」，其至上神的地位更為明顯。近來的研究大都認為楚地的「東皇太一」與漢武帝時開始祭祀的太一是一脈相承的，原型都是北極星。⁵⁷可見

54 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），卷 98，頁 450。

55 《史記》封禪書·索隱和《晉書》天文志等都徵引《石氏星經》云「天一、太一各一星，在紫宮門外，立承事天皇大帝。」這是否可以直接看作戰國時期《石氏星經》的原文，還有待考證。

56 關於包山楚簡中「太一」的主神地位，參見李零，《包山楚簡研究（占卜類）》，《中國典籍與文化論叢》（北京：中華書局，1993），第 1 輯，頁 438。

57 曾有學者懷疑戰國《楚辭》之「東皇太一」與漢代最高的太一神不是一回事，並有種種猜測和假說，但近來的研究越來越強調二者的同一性，還有諸多考古材料為證，如葛兆光，《眾妙之門——北極與太一、道、太極》，《中國文化》，第 3 期（1991），頁 53。李零，「太一」崇拜的考古研究，《北京大學百年國學文粹·語言文學卷》（北京：北京大學出版社，1998），頁 604-611。王暉，《論商周時期上帝的原型及其演變》，《中國歷史博物館館刊》，1999：1，頁 57-58。王暉還認為戰國時對於極星，有北方稱為北辰、北極，而南方楚地則稱為太一、太乙之分。

最晚在公元前四世紀末的楚地，「太一」已有了主神的意味，並且其實體已是北極星。入漢以後，《淮南子》天文訓說：「太微者，太一之庭也；紫宮者，太一之居也；軒轅者，帝妃之舍也。」⁵⁸這「太一」有「庭」有「居」，周圍星辰又被比之於「帝妃」，則已經把北辰太一稱為「帝」，但這畢竟還是在說天象，北辰太一的這種地位很可能還是在延續著楚地獨尊北極為原型的太一之傳統，雖已擬人化為天上群神之主，卻還沒有被等同於國家祀典所認同的「天帝」。司馬遷在《天官書》中說：「中宮天極星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子屬。後句四星，末大星正妃，餘三星後宮之屬也。環之匡衛十二星，藩臣。皆曰紫宮。」又說：「北斗七星，斗為帝車，運于中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。」⁵⁹「斗為帝車」的「帝」當然就是指太一北極，但這「帝」的星辰本色還是大於政治意義上的「天帝」。太一正式被作為國家祀典所接納，具備「天帝」的地位，還是要到武帝後期。到西漢末年，又逐步失去國家祀典的獨尊地位。

此外，「太一」還在不祇一地、一派的著作和學說中出現。《莊子》天下、《呂氏春秋》大樂、《荀子》禮論、《淮南子》本經訓和詮言訓、《禮記》禮運等典籍中的「太一」都是作為「道」的同格別名而出現的哲學概念。⁶⁰其在哲學上的本源性也是在神學上至高地位的理論基礎。

到東漢，首先是緯書中仍然堅持北極就是最高的天帝——「天皇大帝」，如《春秋緯》合誠圖、佐助期、文耀鉤、宋均注《詩緯》含神霧等等，此不贅舉。太一雖已非國家祀典主神，但仍在祀典中佔有重要地位。張衡《東京賦》說：「元祀惟稱，群望咸秩。揚禱燎之炎場，致高煙乎太一。然後宗上帝於明堂，推光武以作配。」⁶¹後世也不乏類似的祭祀太一之記載，太一都已不是作為最高神，而是眾星神之一。⁶²

58 《淮南子集釋》，頁200-201。

59 《史記》，卷27 天官書，頁1289-1291。

60 「太一」作為戰國秦漢時期神學和哲學上的最高存在，參見《氣的思想》，頁128-130。

61 《文選》（北京：中華書局，1977），卷3，頁59-60。

62 如《晉書》，卷19 禮志 上，頁584，載晉成帝時郊天有六十二神為輔，其中就有混列於眾星神之中的太一；又見《宋書》卷16 禮志 三，頁432。

其次，東漢的經學家也將「天皇大帝」與「昊天上帝」等同起來。如馬融（79-166）在注《尚書》舜典「類於上帝」的「上帝」說：「上帝，太一神，在紫微宮。天之最尊者。」⁶³《後漢書》五行志注引馬融說：「大中之道，在天為北辰，在地為人君。」⁶⁴此「上帝」在《尚書》的時代還原指昊天上帝，現在卻被等同於天皇大帝的原型「太一」。鄭玄折衷儒家經典中的昊天上帝和當時流行的緯書之天皇大帝說的態度更為明顯和直接，他對《周禮》春官·大宗伯中「昊天上帝」注曰：「昊天，天也；上帝，玄天也。」又說：「昊天上帝，冬至於圜丘所祀天皇大帝。」⁶⁵其注《爾雅》則說：「昊天上帝，又名大一常居，以其尊大，故有數名也。其紫微宮中皇天上帝，亦名昊天上帝。」⁶⁶這是有意地把昊天上帝和北辰星天皇大帝視為同一。何休（129-182）也在注《春秋公羊傳》宣公三年時說：「帝，皇天大帝，在北辰之中，主總領天地五帝群神也。」⁶⁷後世鄭玄學派與王肅（195-256）學派圍繞國家祀典中天帝的爭論，其核心問題之一就是最高的天帝是星神還是無色無臭的道德之天。

復次，東漢碑刻，如永壽二年（156）魯相韓敕造孔廟禮器碑有「孔制元孝，俱祖紫宮太一所授」之語，⁶⁸酸棗令劉熊碑則稱其祖是「天皇大帝垂精接感篤生。」⁶⁹又有漢賦，如傳為戰國宋玉作，但很可能出自漢代的高唐賦云：「有方之士，羨門高谿，上成鬱林，公樂聚穀，進純犧，禱瓊室，醮諸神，禮太一。」⁷⁰說明「禮太一」作為燕齊之地神仙方士的傳統，在漢代仍然被繼承著。至班彪（3-54）的覽海賦則云：「松喬坐於東序，王母處於西廂。命韓眾與岐伯，講神篇而校靈章。通王謁於紫宮，拜太一而受符。」⁷¹這更清楚地說明在漢代神仙世界中，赤松子、王子

63 《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），頁126中。同句王肅注則云「上帝，天也。」

64 《後漢書》卷17，頁3341。

65 《十三經注疏》，頁757上。

66 《十三經注疏》，頁757上。

67 《十三經注疏》，頁2278中。

68 《金石萃編》（北京：中國書店影印本，1985），卷9，頁2。

69 《隸釋》，卷5，頁64。

70 《文選》，卷19，頁266-267。

71 此據費振剛等輯校《全漢賦》，頁252。

喬與西王母都是主神紫宮太一之下的神仙。可見，在東漢時期，天皇大帝（太一、北極）與昊天上帝二者同一，就是當時最高的天帝。這無論在上層還是在民間，都應該是佔主流的看法。

值得注意的還有 王子喬碑 和 帝堯碑 中「好道之儔」禮拜「太一」的方式，即所謂的「絃歌以詠」或「弦琴以詠」。《論衡》論死 云：

世間死者，令生人殄，而用其言；及巫叩元弦（絃），下死人魂，即巫口談，皆誇誕之言也。⁷²

林富士對「巫叩元弦」做了專門考釋，認為「元弦」即「弓」或「一弦琴」，是古代巫覡在舉行祭祀或通神儀式時所用的一種絃樂器。他指出在喪葬儀式中使用弓，似乎是荊楚一帶的文化傳統。並且，樂舞在中國古代社會具有召降鬼神的作用，而巫的主要職能即鼓舞降神和事神，這即便在《周禮》這樣的主流文化傳統中也是如此。⁷³的確，「弦歌鼓舞」本是儒家禮儀所用樂舞，如《墨子》非儒 就說晏子曾批評儒者「弦歌鼓舞以聚徒」、「弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下」，⁷⁴可見民間巫覡活動的樂舞，即弦歌鼓舞，與正統的儒家禮樂文化也是有一定關係的。《鹽鐵論》散不足 裏常被引用的一段話，足以說明鼓舞事神雖從正統禮儀而來，卻又極易氾濫越出其本義：

今富者祈名嶽，望山川，椎牛擊鼓，戲倡舞像。中者南居當路，水上雲臺，屠羊殺狗，鼓瑟吹笙。古者德行求福，故祭祀而寬，仁義求吉，故卜筮而希。今世俗寬於行而求於鬼，怠於禮而篤於祭。世俗飾偽行詐，為民巫祝，以取釐謝。是以街巷有巫，閭里有祝。⁷⁵

這說明在民間巫祝活動氾濫成災的情況下，原本從禮儀中衍出的鼓舞事神已經是「怠於禮而篤於祭」了。東漢時期弦歌鼓舞的事例更多，如王符《潛夫論》浮侈 云：

起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓。⁷⁶

72 《論衡校釋》，頁 876-877。

73 林富士，「巫叩元弦」考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係，《新史學》，7：3（1996），頁 195-218。

74 孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986），頁 271、421。

75 王利器校注，《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992），頁 351-352。

76 此據《漢魏叢書》本，頁 526。

《風俗通義》記「鮑君神」說：

因為起祀舍，眾巫數十，帷帳鐘鼓，方數百里皆來禱辭，號鮑君神。⁷⁷

同書「城陽景王祠」則云：

自琅琊、青州六郡，及渤海都邑鄉亭聚落，皆為立祠 烹殺，紛籍連日，轉相誑曜，言有神明。⁷⁸

《三國志》魏書·李傕傳 引《獻帝起居注》云：

傕性喜鬼怪左道之術，常有道人及女巫歌謳擊鼓下神，祠祭六丁，符劾厭勝之具，無所不為。⁷⁹

《搜神記》賈佩蘭 略云：

戚夫人侍兒賈佩蘭，說在宮內時，十月十五日，共入靈女廟，以豚黍樂神，吹笛擊築，歌 上靈之曲。既而相與連臂，踏地為節，歌 赤鳳凰來。乃巫俗也。⁸⁰

足見「弦歌鼓舞」是漢末乃至魏晉間巫者降神事神所舉行的樂舞儀式。⁸¹ 而到晉宋之際，道教正是激烈反對這種以弦歌鼓舞和烹殺六畜為主要特點的傳統巫俗祭祀。⁸² 賈佩蘭的故事中還說有疾病者要「就北辰星求長命，乃免。」表明其時星神太一仍然是巫俗信仰的主神。則 王子喬碑 所說「弦歌鼓舞」的好道之儔所舉行的正是與太一溝通的通神儀式，顯見這不是個人存思身中之神，而是在樂舞相伴下集體膜拜太一天帝。 王子喬碑 也提到了老子，從中看不出老子比王子喬或尹喜地位崇高，他們都是時人所尊奉的成仙之人。

77 王利器，《風俗通義校注》，頁 403。

78 同上註，頁 394。《後漢書》，卷 11 劉盆子傳 說「軍中常有齊巫鼓舞祠城陽景王，以求福助。」頁 479。

79 《三國志》（北京：中華書局點校本），卷 6，頁 184。

80 《搜神記》（北京：中華書局，1979），卷 2，頁 24。

81 降至六朝時期還有所謂的「神弦歌」，參見王運熙，《神弦歌考》，《六朝樂府與民歌》（北京：古典文學出版社，1957），頁 161-181。李豐楙，《六朝樂府與仙道傳說》，《古典文學》1 期（臺北：臺灣學生書局，1968），頁 67-96。Donald Holzman, "Songs for the Gods: The Poetry of Popular Religion in Fifth-Century China," *Asia Major*, 3rd, 3: 1 (1990), pp. 1-19; 王禮君中譯文，載樂黛雲、陳鈺、龔剛編選，《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁 67-87。

82 詳見拙文，《中古道教的「三道說」》，《華林》第 1 卷（北京：中華書局，2001），頁 283-293。

老子被祭祀，據信始於兩漢之際，⁸³ 但被祠祀並不意味著就已取得至尊的地位。老子在東漢時期又常與黃帝一起被稱為「黃老君」，其事著者即東漢初楚王英「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」和漢桓帝「祠黃老於濯龍宮」。⁸⁴ 前文已述，東漢皇室對黃老的祭祀可能主要是對黃老神仙的祭祀，而非在天帝之外確立新的最高神。《後漢書》陳潛王寵傳 略云：

熹平二年（173），國相師遷追奏前相魏愷與寵共祭天神，希幸非冀，罪至不道。愷辭與王共祭黃老君，求長生福而已，無它冀幸。⁸⁵

有人說此例可證黃老君就是天神，也許正誤解了當時天神與黃老的關係。祭天神是皇帝的特權，諸侯王和國相私祭天神就要「罪至不道」，所以魏愷纔會辯解說自己與陳王所祭的祇是增福延壽的黃老君而非天神。可見黃老君是不能等同於天神或天帝的，這與我們前面所說的直到漢末，人們心目中最高主神仍然是太一天帝，而不是老子的結論是符合的。

王子喬碑、 帝堯碑 中都出現的「太一」，正是在這個意義上被「好道之儔」以絃歌鼓舞集體禮拜的方式而敬奉的， 老子銘 中的「太一」會是這些普遍信仰與儀式之外的特例嗎？我們有理由相信， 老子銘 的「好道者」也是通過「絃歌鼓舞」這種方式，甚至在其中，主要是以巫者、術士而非道士，為神媒來溝通太一神的， 老子銘 並非漢末道教徒活動的產物。

總之，直到漢末，民間普遍信仰的最高神仍然是太一天帝。太一在漢代或許兼有天神和身神之意，而漢末民間信奉的所謂天神，還是以星神為原型。故將 老子銘 的「太一」理解為是星神天帝可能更為貼切。且銘文是說老子本人也要存想這個太一神，這裡顯然有神格主次和尊卑之分。與其說老子已是當時「好道者」尊奉的主神，不如說老子還是在漢代以「太一」為最高主神的仙道傳統氛圍下，與王子喬、尹喜、東方朔等等並無太多區別的神仙之一。

83 盧國龍，《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997），頁80。

84 《後漢書》，卷42 楚王英傳，頁1428；卷7 孝桓帝紀，頁317。

85 《後漢書》，卷50 陳潛王寵傳，頁1669。

五、餘 論

老子銘 是目前有明確紀年的漢末老子神話的寶貴材料，而老子神格化又關係到中古道教主神形成衍化的一個重要方面。所以本文雖然討論的是老子神化問題，實際也是在探尋中古道教形成過程中很有意義的一個問題。關於漢代老子的神化問題，前賢有過許多精彩的論述，但依我的看法，對某些關鍵性材料的定年和理解上仍有重新考慮的必要。本文要得出的結論是：從中國傳統的變化觀、道氣論的發展乃至太一天帝至尊地位的形成過程來看，漢末老子尚不具備成為道教主神的條件，當時的主神祇能是太一天帝。這對考察漢末道教形成的背景也應是非常重要的認識。

在漢末，一方面是老子本身尚未被神化到足以等同於「道」的程度，在很多方面都還沒有脫離開某些舊有傳統的窠臼，或者說與後世正式的道教對老子的神格化還相去甚遠；另一方面，太一天帝仍然是漢末人們心目中最高的主神，在大量的漢代墓券、碑刻和傳世文獻資料中出現的主神，通常都是作為天帝的太一，而不是老子或其他神靈。其實，把此問題放在一個更大的思想史背景下考慮，就不會覺得難於理解。概言之，從先秦至秦漢，中國思想中的絕對觀念還是以「天」為主而非以「道」為主。⁸⁶前引從老莊到淮南子的道家一派對「道」的描述固然豐富翔實，但更多停留在哲理探討的層面，其實際的影響除了施及樂道修仙之人外，似不能過高估計。「天」觀念的出現顯然早於「道」，並且「天」可以具象化為蒼天或極星，這很容易深入廣大民眾的內心。相比之下，虛無難測的「道」不僅不是這個時期，並且幾乎從來也不是支撐中國民間信仰的主要柱基。雖然《老子》已經把「道」賦予了在「天」和「帝」之前的絕對之先地位，但基本上還停留在哲理層面，既沒有成為一種社會各階層人的普遍共識，也沒有像「天」和「帝」那樣成為最高的人格化主神。實際上，完成「道」的神格化和人格化，是道教區別於道家的一個重要標誌。也正是從這個意義上說，道教形成的過程，就是從

86 對此的論述參見王中江，道的突破——從老子到金岳霖，《道家文化研究》第8輯（1995），頁4、7。葛兆光，《中國思想史》第1卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，1998），頁334-335。

以「天」崇拜為核心的中國傳統宗教信仰中分化出一部分人轉而確立以「道」為核心的新型崇拜的過程。

這樣看來，《想爾注》中以「道」為人格神和「太上老君」的用法，是與漢末民間普遍的信仰背景情況不相符的。如果一定要說這種明顯的不符祇是在漢末普遍狀況下出現的某種特例，我看並不比本文所做的努力來得容易，因此我們應該謹慎對待《想爾注》的「漢末說」。道教之所以稱「道教」，正是因為與傳統宗教「敬天」、「畏天」不同，道教徒改以「道」作為理解和判斷一切的基本根據、終極境界和至上神祇。與這種轉變相伴隨的是主神崇拜由對「天帝」的崇拜轉為以對「道」及其人格化的元始天尊、太上大道君、太上老君等的崇拜。從南北朝末年成書的《文始內傳》可以直觀地感受到這種主神崇拜變化的痕跡，其云：

老子與尹喜遊天上，喜欲見太上。老曰：太上在大羅天玉京山，極幽遠，可遙禮闕。遂不見而還。

老子與尹喜遊天上，入九重，白門，天帝見老便拜，老（子）命喜與天帝相禮。老子曰：太上尊貴，克日引見。太上在玉京山七寶宮，出諸天上，寂寂冥冥，清遠矣。⁸⁷

很明顯，漢魏時期還是傳統宗教主神的「天帝」，到六朝時代的道教信仰中，地位已經居於老子和太上等道教主神之下。有此參照，也許更能清楚地反觀到：老子銘 還是天帝崇拜階段的產物，它包涵了將老子神化為最高神格的可能性，但使老子成為最高神格還需要兩個關鍵步驟：一是「道」具備了「天帝」的地位，二是老子等同於「道」。至少在 老子銘 等漢代碑刻中，我還看不到具備這兩種條件的跡象。

87 引文見唐·道宣，《廣弘明集》卷9，《大正藏》卷52，頁148、149。福井康順考證《文始內傳》的成書時間在520-570年代之間，見《文始內傳》考，《東方學會創立十五周年紀念東方學論集》（東京：東方學會，1962），頁276-289。

On the Deification of Laozi and Taiyi in the “Inscription for Laozi”

Yi Liu *

Abstract

Traditionally, Laozi 老子 is seen as having become the most important Taoist god by the end of Han dynasty. There are several pieces of evidence to support this conclusion, including the “Stele of the Holy Mother of Laozi” 老子聖母碑, the “Scripture of the Incarnations of Laozi” 老子變化經, and the “Inscription for Laozi” 老子銘. Recently, however, much of this material has come under re-examination. In this paper, I will follow up on previous studies of the “Stele of the Holy Mother” and the “Scripture of the Incarnations of Laozi” and try to answer the question of who was the most important god in the “Inscription,” Laozi or Taiyi 太一, by making reference to Han dynasty cosmogony, the role of Taiyi in the popular religion of the time, and folk religion rituals.

I shall try to prove that most of the evidence that led scholars to believe that the “Inscription” represented the absolute deification of Laozi can be understood in another way. For example, the “Buddhist influences,” which made many scholars think that Laozi had already been compared with Buddha, can actually be explained without any reference to Buddhist theories, using instead resources from ancient China. More importantly, using various

* Yi Liu is a lecturer in the Department of History at Beijing’s Capital Normal University and holds a Ph.D. in History.

sources, we can see that it was Taiyi, not Laozi, who was recognized as the supreme god both officially and unofficially, and especially in popular belief. In other words, Laozi had not yet obtained the status of the new highest god at the end of the Han. This conclusion will be useful in new discussions of the dating of the *Xiang'er Commentary* 想爾注, which treats Laozi as the supreme Taoist god but which is generally thought to have been produced by the Zhang family at the end of the Han period, and other topics in early Taoist history.

Keywords: Laozi 老子, Inscription for Laozi 老子銘, Taoism, Han dynasty, Taiyi 太一